

---

## « Christianisme, épistémologie et sciences humaines » défendu

Réponse à la réponse de Charles-Henry Cuin

Roger Pouivet

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29372>

DOI : 10.4000/assr.29372

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2017

Pagination : 303-312

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Roger Pouivet, « « Christianisme, épistémologie et sciences humaines » défendu », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 177 | 2017, mis en ligne le 01 mars 2017, consulté le 06 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29372> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29372>

---

© Archives de sciences sociales des religions

Roger Pouivet

## « Christianisme, épistémologie et sciences humaines » défendu

### Réponse à la réponse de Charles-Henry Cuin

Dans le numéro 173 des *Archives de sciences sociales des religions* (janvier-mars 2016), Charles-Henry Cuin a publié une réponse à mon article : « Christianisme, épistémologie et sciences humaines » (*Archives de sciences sociales des religions*, 2, 2015, n° 169, p. 143-156). Pour lui, je comprends mal ce que sont et ce que disent les sciences sociales des religions. La critique que j'en propose témoignerait aussi d'un parti pris en faveur du bienfondé épistémologique des croyances religieuses. En outre, le ton de mon article serait violent et imprécatoire. J'aurais réussi à m'immiscer dans un numéro des *Archives de sciences sociales des religions* pour poursuivre une entreprise apologétique et régler des comptes avec mes collègues. Mon interlocuteur me reconnaît quelques compétences en épistémologie des croyances, mais il regrette que cet article ne soit pas à la hauteur de la prétention critique que j'y affiche.

Ce qui suit est une réponse à la réponse de Charles-Henry Cuin. Dans l'article incriminé, en matière de religion, seul le christianisme, comme le titre l'indiquait, était concerné. Charles-Henry Cuin parle pour sa part d'autres religions, voire de religion en général. J'ai des doutes, que je ne développerai pas ici, sur la possibilité d'utiliser, en théologie et en philosophie, mais aussi bien dans les sciences sociales, une notion de religion aussi indéterminée. Quoi qu'il en soit, ma réponse, comme l'article qui en est l'origine, ne porte pas sur la valeur épistémique des *croyances chrétiennes*.

\*  
\*\*

Pour Charles-Henry Cuin, les enquêtes effectuées auprès des croyants montrent qu'ils reconnaissent le caractère incertain de leurs croyances. La foi serait ainsi dépourvue de certitude objective, même pour ceux qui l'ont. C'est la doctrine de Kant : « Quand la créance n'est suffisante que subjectivement, et qu'en même temps elle est tenue pour objectivement insuffisante, elle s'appelle *foi* » (Kant, 1980 [1781] : 1377).

Mais la conception de la foi que je retiens n'est pas kantienne. Je reprends plutôt la formule de Saint Paul : la foi est « une ferme assurance des choses qu'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas » (*Hébr.*, 11, 1). Sans être fondée sur des raisons, la foi est pourtant certaine. Pour reprendre le vocabulaire de Kant, mais en renversant ce qu'il dit : la foi est objectivement suffisante tout en étant subjectivement insuffisante. Pour Saint Thomas, « cet acte qui consiste à croire contient la ferme adhésion à un parti : en cela le croyant se rencontre avec celui qui a la science et avec celui qui a l'intelligence ; et pourtant sa connaissance n'est pas dans l'état parfait que procure la vision évidente : en cela il se rencontre avec l'homme qui est dans le doute, dans le soupçon ou dans l'opinion »<sup>1</sup>. La foi a l'imperfection cognitive de l'opinion, tout en ayant la même certitude que la science. Certes, dira mon interlocuteur, mais comme les enquêtes sociologiques confirment que les fidèles reconnaissent le caractère incertain de leur croyance, il faut abandonner la conception de la foi héritée de la scolastique comme « ferme adhésion à un parti » ! C'est l'enquête de terrain qui finalement décide ce qu'est la foi : une conviction subjective.

Mais les enquêtes invoquées et surtout leur interprétation ne sont-elles pas faites en présupposant la définition kantienne de la foi ? À la question posée au fidèle, s'il serait possible qu'il doute de sa croyance, une réponse positive ne peut-elle pas signifier seulement que le fidèle ne revendique pas l'inafaillibilité ? Ce qui serait raisonnable. La certitude de la foi n'implique pas l'inafaillibilité de la croyance. La certitude de la foi concerne des propositions : Dieu est créateur, Jésus-Christ est le Fils de Dieu, Jésus est mort et ressuscité. En revanche, l'inafaillibilité est une faculté : ne pas pouvoir se tromper, jamais, en aucune circonstance et en rien (Newman, 2010 [1870] : 295 et suiv.). On a pu spécifier un domaine de cette infaillibilité, la foi et la morale, par exemple, et l'attribuer au Souverain pontife, en l'affirmant comme un dogme. Mais des chrétiens interrogés sur leur prétention à l'inafaillibilité, des chrétiens qui ne seraient pas pape, et ils sont tout de même nombreux, peuvent répondre qu'ils n'ont nullement cette prétention. Ils pourraient n'en être pas moins *certain*s que Dieu existe, qu'il s'est révélé, que Jésus-Christ est le Fils de Dieu. Imaginons qu'ils disent être chrétiens, mais que l'existence de Dieu est douteuse, que la révélation est un mythe, que Jésus-Christ était, en réalité, simplement un chic type, dans lequel on pouvait avoir toute confiance, et vraiment irréprochable humainement, le voisin parfait en quelque sorte, un modèle pour chacun d'entre nous ; mais Jésus n'était peut-être pas le Fils de Dieu, car il ne faut rien exagérer non plus ; mon conseil est de s'interroger sur ce qu'ils veulent dire par « être chrétien », plutôt que de penser que, décidément, les chrétiens n'ont qu'une conviction subjective et qu'ils doutent des dogmes fondamentaux du christianisme.

La conception kantienne de la foi, qui est fautive à mon sens, a cependant un grand attrait quand on fait des sciences sociales des religions. Elle définit un programme de recherche portant sur l'origine sociale d'une conviction

1. ST, II-IIae, 2, 1. Le contexte indique clairement que Thomas parle de la foi.

religieuse, dont le manque de fondement épistémologique encouragerait à lui donner une autre cause que la vérité de son objet. Il a été dit que la *Critique de la faculté de juger*, de Kant, « est le point de flexion où des concepts métaphysiques devenus intenables se métamorphosent en “figures du savoir” du XIX<sup>e</sup> siècle » (Lebrun, 1979 : 10). À partir de Kant, certaines questions philosophiques deviennent effectivement des questions de sciences sociales. Par exemple, si l'idée d'une finalité dans le monde est une illusion, d'où nous vient-elle, et si cette idée nous convainc, à quoi nous est-elle bonne en réalité, puisque définitivement la finalité dans le monde n'est pas réelle ? De la critique kantienne de la finalité, on passe alors à une réflexion sur sa genèse historique, voire sur sa généalogie. La métaphysique est abandonnée, au profit d'une histoire ou d'une anthropologie sociale de nos représentations et de nos concepts. Hume avait déjà entamé ce processus, en particulier au sujet de la religion, dans son *Histoire naturelle de la religion*. Peut-être faudrait-il même remonter à Montaigne, voire à Celse ! Il se pourrait que les sciences sociales des religions soient l'aboutissement dans la pensée moderne, de toute cette tendance, mais dopée cette fois par le kantisme. Or, d'autres traditions sont possibles en philosophie. J'en ai évoqué une en citant Saint Thomas, et plus généralement la scolastique. C'est certainement dans cette épistémologie que se situe mon propos à l'encontre des sciences sociales des religions.

\*  
\*\*

À la question de savoir s'il existe une épistémologie propre aux croyances religieuses, alors que Charles-Henry Cuin m'attribue une réponse positive, elle est au contraire négative. Par « épistémologie religieuse », j'entends une épistémologie portant sur des questions religieuses, et non pas une épistémologie particulière, ne valant que pour elles.

Distinguons deux types de légalité épistémologique. Dans l'une est interdit tout ce qui n'est pas explicitement autorisé. C'est une épistémologie ambitieuse, parce qu'elle prétend énoncer des règles dont le respect fixe le droit de croire ; elle se fait le juge du droit de croire. Dans l'autre est autorisé tout ce qui n'est pas explicitement permis. C'est une épistémologie modeste (ce qui ne veut pas dire molle ou laxiste), parce que nous avons le droit de croire tant qu'aucune règle épistémique n'a été enfreinte (Pouivet, 2011). Selon l'évidentialiste, une croyance est justifiée si elle repose sur des évidences suffisantes, et il faut proportionner le degré de croyances à l'évidence disponible. Cette conception présente les conditions de légitimité des croyances comme des critères de leur justification rationnelle. Une épistémologie ambitieuse répond à ce qu'on a désigné comme « le défi sceptique » (Tiercelin, 2016) ; elle fonde le droit de croire. En revanche, dans une épistémologie modeste, les conditions de légitimité garantissent notre activité cognitive, plutôt qu'elle ne la justifie. Qu'est-ce qui, dès lors, fait la rationalité d'une croyance pour une épistémologie modeste ? Que nous soyons *autorisés* à l'avoir (Dretske, 2000), au sens où rien ne l'interdit ; et non pas que nous disposions de justifications

qui la fondent. Si nos croyances sont légitimes tant qu'il n'existe pas de bonnes raisons d'en douter, elles n'ont pas à se présenter avec l'évidence qui les justifie; elles n'ont pas à montrer leurs papiers épistémologiques, en quelque sorte. Mais l'épistémologie modeste n'est en rien propre aux croyances religieuses. Elle concerne toutes nos croyances, quels que soient leurs objets, y compris s'agissant de la connaissance scientifique. (Je crois qu'une épistémologie ambitieuse court le fâcheux risque de ne pas laisser place à quelque croyance justifiée que ce soit, ni même à quelque connaissance que ce soit, et qu'elle fait le lit du scepticisme.)

Charles-Henry Cuin me semble faire une erreur si, comme il me semble, il pense que Swinburne est un représentant de ce que j'appelle une « épistémologie modeste ». Swinburne entend montrer que les croyances chrétiennes satisfont l'exigence évidentialiste, donc une légalité ambitieuse<sup>2</sup>. Il pense donc que les croyances chrétiennes sont justifiées; c'est pourquoi il se fait le défenseur du projet même de la théologie naturelle. Pour ma part, je rejette l'évidentialisme. Mais cela ne signifie cependant pas le refus de la théologie naturelle. Les croyances chrétiennes ne sont pas dépourvues de justifications, *a priori* (les arguments ontologiques) et *a posteriori* déductives (l'argument cosmologique, par exemple) ou inductives (à la Swinburne, par exemple). La théologie naturelle est fort respectable; et elle montre que la foi n'est nullement un saut épistémique dans l'irrationnel et la croyance en des absurdités. Mais à mon sens nous n'avons pas *besoin* d'une justification, pas même inductive, en faveur des croyances chrétiennes afin de nous assurer de leur légitimité épistémique. Il suffit qu'elles soient autorisées, plutôt que justifiées. Mais les arguments en faveur des arguments théistes classiques, par exemple, sont tout à fait sérieux et solides. Hume et Kant ne les ont pas réfutés, comme d'aucuns le croient. Mais je conseille d'aller les examiner de près plutôt que de se fier à la rumeur.

\*  
\*\*

Pour certains philosophes contemporains, la justification d'une croyance ne suppose pas qu'elle satisfasse des règles épistémiques, selon un modèle déontologique (des règles à respecter), mais qu'elle soit acquise au terme d'un processus *fiable* (voir Engel, 2007). C'est pourquoi on parle d'épistémologie fiabiliste. Des vertus épistémiques, comprises comme des facultés (perception, mémoire, rationalité, etc.) assurent la fiabilité du processus d'acquisition des croyances. La conscience de cette fiabilité n'est cependant pas, disent certains épistémologues, une condition nécessaire de la justification d'une croyance. Dès lors, la capacité de contrôle par l'agent cognitif de

---

2. À la page 255 de son article, Charles-Henry Cuin semble penser qu'un inductiviste, comme Swinburne, est conduit à penser que les théories scientifiques sont incertaines. On peut soupçonner que, pour lui, les critiques poppériennes de l'induction sont justifiées. Le livre de Stove, 1982, n'est décidément pas assez connu!

ses propres croyances ne serait pas un critère de la justification. Le modèle déontologique en épistémologie, selon lequel la justification de nos croyances suppose un contrôle épistémique – une thèse à laquelle le cartésianisme nous a accoutumés – est alors mis en question. Cependant, d'autres philosophes pensent que le droit de croire suppose que l'agent cognitif soit non seulement fiable, mais aussi responsable de ces croyances; et dès lors qu'il exerce sur eux une forme de contrôle épistémique. Ce qui revient à faire de certaines vertus – l'ouverture d'esprit, l'humilité, le courage ou la tempérance – les conditions épistémiques d'un processus fiable d'acquisition des croyances. La responsabilité épistémique supposerait des vertus, des qualités acquises de caractère. Le droit de croire repose alors moins sur des *normes épistémologiques*, sous forme de règles, que sur le respect de *valeurs épistémiques* que notre activité cognitive réalise. Cette activité vise des *biens épistémiques*, comme la connaissance, mais aussi l'intelligence des choses – ce qu'en anglais on appelle *understanding*. Ce qui doit être recherché est la « vie épistémique bonne », par la réalisation de notre finalité cognitive. Comme le dit Linda Zagzebski, « la question de savoir ce qu'est la connaissance n'est pas indépendante de celle de savoir pourquoi nous accordons une valeur à la connaissance » (Zagzebski, 2003).

À mon sens, l'épistémologie des vertus, en particulier sa version responsabiliste, modifie beaucoup le projet épistémologique en général<sup>3</sup>. L'une de ses applications peut consister à prendre une position dans le débat sur l'épistémologie du témoignage. Premièrement, *S* peut savoir que *p* sur la base d'un témoignage *T*, même si *S* n'a aucun moyen de vérifier que *p* indépendamment de *T*. C'est une position dite non réductionniste. Deuxièmement, croire que *p* sur la base d'un témoignage suppose l'exercice de vertus intellectuelles grâce auxquelles *S* est susceptible de ne pas se tromper au sujet de *T* (voir Pouivet, 2013 : 77-90). J'indique simplement les raisons qu'un épistémologue des vertus peut avancer pour affirmer qu'un chrétien possède, sur la base du témoignage biblique, une croyance *garantie* en la résurrection de Jésus. Je dis pourquoi sa certitude ne consiste dès lors en rien en une conviction subjective. Et pourquoi, en cela, il n'outrepasse en rien le droit de croire.

L'un des arguments que Charles-Henry Cuin avance contre la légitimité de croyances religieuses testimoniales consiste à dire que l'existence de Pékin, pour tous ceux qui n'y sont pas allés, repose certes sur une croyance testimoniale acceptable, mais que l'existence de Pékin ne crée pas de désaccord et ne produit pas de violence, à la différence des croyances religieuses, qui sont controversées et font « couler des fleuves de sang ». Mais est-ce parce que l'accord se fait sans violence sur l'existence de Pékin que la croyance en l'existence de Pékin est épistémologiquement justifiée ? Outre qu'on peine à saisir pourquoi, il serait alors possible de recourir à l'argument ancien du

3. On ne peut que conseiller à cet égard de prendre connaissance du cours de Claudine Tiercelin au Collège de France, lors de l'année 2015-2016 : <<https://www.college-de-france.fr/site/claudine-tiercelin/course-2015-2016.htm>>.

*consensus gentium* (Réhault, 2015), en faisant remarquer que la croyance en l'existence de Dieu est fort répandue, comme celle en l'existence de Pékin, même si elle n'est certes pas universelle. Quant aux fleuves de sang que les croyances religieuses ont fait ou font couler, faudrait-il dire que la valeur épistémique des théories physiques au sujet de la fission nucléaire se juge au nombre de personnes tuées par les bombes atomiques ou aux risques que nous font courir les centrales nucléaires à uranium ? Je reconnais que contre la thèse selon laquelle la croyance chrétienne repose sur la valeur épistémique du témoignage biblique, on trouverait dans l'épistémologie du témoignage de bien meilleurs arguments que celui de Charles-Henry Cuin, et surtout que l'argument de la controverse et des fleuves de sang (Lacker and Sosa, 2006) ! Pourtant, je continue à penser qu'il n'y a rien d'épistémologiquement inacceptable à croire, sur la base du témoignage biblique, que Jésus-Christ est ressuscité (voir Greco, 2012).

On pourrait répliquer que cette affirmation de la valeur épistémique du témoignage biblique est outrageusement laxiste en épistémologie. Mais l'épistémologie modeste n'a pourtant rien de laxiste. Charles-Henry Cuin dit qu'« il peut être intellectuellement légitime aussi bien d'adhérer à des croyances fausses (ou, simplement, douteuses ou fragiles) que de ne pas adhérer à des énoncés parfaitement vrais » (p. 258). N'est-ce pas exactement le contraire ? Il est toujours, partout et pour quiconque intellectuellement illégitime d'adhérer à des croyances fausses. Une épistémologie modeste, qui ne nous accule pas au scepticisme, peut ainsi imposer une exigence très élevée au vertueux épistémique. Il ne peut pas être vertueux en croyant ce qui est faux. Jamais ! Si Dieu n'existe pas, aucun chrétien n'est donc intellectuellement vertueux. Mais si Dieu existe, l'incroyance est vicieuse. Que parfois nous ne soyons pas en mesure de ne pas nous tromper, cela ne nous en donne pas le droit. (Si vous provoquez de façon non intentionnelle un accident faisant une victime, vous n'en avez pas pour autant *le droit* de faire une victime !) Peut-on se tromper tout en étant rationnel ? Oui, mais la raison en est plutôt que nous ne dirions pas d'un être qui n'est pas rationnel qu'il s'est trompé, même d'un animal supérieur, comme un chien ou un dauphin. Et encore une fois, que nous puissions nous tromper en toute rationalité, cela ne nous en donne pas le droit. Jamais.

\*  
\*\*

Dans l'article, il est question du naturalisme des sciences sociales et Charles-Henry Cuin s'en inquiète. Le naturalisme est la thèse philosophique selon laquelle rien d'autre n'existe que des choses naturelles (Dieu n'existerait donc pas) ; et toute explication rationnelle se situe exclusivement dans le cadre des sciences physiques. Un naturalisme « libéral » (voir Di Caro et David Mc Arthur, 2010) affirme que toute explication rationnelle se situe dans le cadre des sciences physiques *et* des sciences humaines et sociales. Le naturalisme libéral (ou élargi) consiste en quelque sorte à dire que les sciences naturelles, mais aussi les sciences

humaines et sociales, sont la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui sont, et de l'inexistence de celles qui ne sont pas<sup>4</sup>.

Pourquoi parler d'« idéologie » au sujet du naturalisme ? Parce qu'il ne s'agit pas d'une thèse *scientifique*. C'est le présupposé selon lequel les sciences physiques et les sciences sociales ont l'exclusivité de l'explication rationnelle. Ce présupposé est aujourd'hui dominant, en particulier dans le monde académique, à tel point que, si vous ne le partagez pas, vos collègues universitaires peuvent être surpris et apparemment choqués. Vous pouvez même passer pour un traître à la cause scientifique. Mais je ne suis pas convaincu que le rejet du naturalisme soit si peu recommandable que cela (voir à ce sujet Koons and Bealer, 2010 ; Nagel, 2012).

Les sciences des religions se situent dans le cadre du naturalisme élargi. Elles tendent à expliquer les croyances religieuses en termes de causes naturelles (psychologiques, sociologiques, historiques, voire psychanalytiques, neurologiques, évolutionnistes) des croyances. Si les croyants connaissaient ces causes, ils y renonceraient. Il convient alors d'expliquer que le croyant puisse continuer à entretenir une croyance fausse, même s'il est détrompé. Il me semble épistémologiquement problématique (voire paradoxal) de prétendre expliquer des croyances en les supposant systématiquement fausses, c'est-à-dire en partant du principe que le croyant se trompe au sujet de ce qu'il croit et donc que les causes réelles de ses croyances lui échappent. Quand un physicien pense qu'une théorie est vraie, on peut aussi expliquer sa croyance en faisant appel à une explication psychologique, sociologique, historique (par exemple, il pense qu'elle est vraie parce qu'il adopte la théorie dominante chez les physiciens de son époque). Mais dans ce cas, le sociologue, par exemple, ne prétend pas expliquer que le physicien a cette croyance *malgré sa fausseté*. Alors, s'agissant du croyant, pourquoi devrait-on raisonner différemment, sinon par idéologie naturaliste ?

\*  
\*\*

Tous les sociologues ne sont pas causalistes ; certains sont intentionnalistes : ils font appel, au niveau individuel, à une explication par les raisons et font porter leurs efforts explicatifs sur les effets sociaux de l'agrégation des croyances rationnelles. Cela signifie-t-il qu'ils distinguent *radicalement* causes et raisons ? Et expliquent-ils les croyances religieuses par les raisons que des croyants avanceraient eux-mêmes en faveur de leurs croyances ? J'en doute, car cela impliquerait de renoncer à la sorte d'explication des comportements que les sciences sociales, me semble-t-il, encouragent. Si vous dites qu'une personne agit d'une certaine façon en vue du bien, et que cela constitue sa raison d'agir, votre explication n'est pas causale, mais finaliste. (Si cause il y a, c'est ce qu'Aristote appelait une cause finale.) Sur toute cette question, il

---

4. Pour paraphraser une remarque de Wilfrid Sellars (1992 [1963]:87).



conviendrait de reprendre la discussion à partir de l'opposition entre Elizabeth Anscombe et Donald Davidson<sup>5</sup>. Pour la première, les agents rationnels ne sont pas assimilables à des entités physiques, et c'est ce que veut dire qu'ils ont des raisons (bonnes ou mauvaises); alors que pour le second, si la description du comportement des agents rationnels fait appel à des concepts irréductibles à des états et des événements physiques, ces agents n'en sont pas moins des entités strictement matérielles – d'où le naturalisme élargi. Il va de soi aussi que la question du libre-arbitre, si discutée aujourd'hui dans la philosophie de l'action, est ici importante. Il ne suffit pas de dire que la sociologie n'est pas intégralement déterministe (dans la lignée de Pierre Bourdieu), qu'elle s'intéresse aussi aux raisons (dans la lignée de Raymond Boudon), pour que la question de savoir ce que veut dire d'avoir des raisons (bonnes ou mauvaises) soit réglée.

Certes, les sciences religieuses n'ont pas pour finalité de déterminer si les fidèles se trompent ou non; elles ne posent pas la question de la vérité éventuelle des croyances religieuses; elles entendent expliquer, si je comprends bien, pourquoi ceux qui en ont (ou n'en ont pas) les ont (ou ne les ont pas). Ce que je souhaitais faire dans mon article, c'était comparer cette ambition et celle des épistémologues s'interrogeant pour leur part sur la légitimité épistémique des croyances religieuses. Il me semble que le sociologue, s'il pratique une suspension au sujet de cette légitimité, n'en est pour le moins conduit à les expliquer comme si elles n'étaient pas épistémiquement légitimes, voire en partant du principe qu'elles ne le sont pas. Il lui faut alors les expliquer *autrement* que par leur vérité. Que se passe-t-il alors, d'une part si elles sont vraies et, d'autre part, si elles sont épistémiquement légitimes? Rien n'est à changer en ce cas dans le projet des sciences humaines et sociales?

Charles-Henry Cuin dit que les résultats des sciences sociales sont « considérables ». S'agissant des croyances religieuses, les résultats me semblent au contraire fort limités, pour les raisons que j'ai avancées, et aussi peu originaux. Sans remonter à l'Antiquité grecque ou latine, l'essentiel n'est-il pas déjà dans *L'Histoire naturelle de la religion* de Hume? Bien sûr, les sciences sociales des religions procèdent à des enquêtes empiriques que les philosophes du passé ne pratiquaient pas. Mais je parle des présupposés les plus fondamentaux et de l'attitude épistémologique adoptée généralement dans les sciences sociales. Y a-t-il en cela de remarquables « avancées », comme on dit aujourd'hui? Je ne vois pas ce qu'on a ajouté dans les sciences sociales à la critique sceptique et relativiste de la religion, telle qu'elle s'est pratiquée depuis bien longtemps en philosophie. S'il m'est répondu que c'est la même chose s'agissant de la thèse que je défends – qu'est-ce d'autre qu'une vieille antienne de la philosophie chrétienne? – j'en suis bien d'accord.

---

5. À ce sujet, le livre de Ford, Hornsby and Soutland (eds.), 2011, est recommandable, mais aussi le chapitre 6 de Descombes, 2013.

Charles-Henry Cuin présente mon attitude intellectuelle comme « post-séculariste »<sup>6</sup>. Peut-être faut-il la caractériser de « pré-kantienne », voire de « pré-humienne », plutôt que de « post-quoi que ce soit »<sup>7</sup>. Quant au caractère quelque peu inquiétant pour les *Archives de sciences sociales des religions* qu'un article comme le mien, avec son contenu si douteux, ait pu y être publié, ne doit-on pas plutôt louer l'ouverture d'esprit – une vertu d'éthique intellectuelle – des responsables de la livraison dans laquelle l'article a paru, et étendre la louange à la direction de la revue ?

Roger POUIVET

Université de Lorraine, LHSP-Archives Poincaré (UMR 7117)  
Institut Universitaire de France  
roger.pouivet@univ-lorraine.fr

## Bibliographie

- BLOND Philip (ed.), 1998, *Post-Secular Philosophy, Between Philosophy and Theology*, London, Routledge.
- DESCOMBES Vincent, 2013, *Exercices d'humanité, Dialogues avec Philippe de Lara*, Paris, Les dialogues des petits Platon.
- DI CARO Mario, MACARTHUR David, 2010, *Naturalism and Normativity*, New York, Columbia University Press.
- DRETSKE Fred, 2000, « Epistemic Rights Without Epistemic Duties », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 60, n° 3.
- ENGEL Pascal, 2007, *Va savoir ! De la connaissance en général*, Paris, Hermann.
- FORD Anton, HORNSBY Jennifer, STOUTLAND Frederick (eds), 2011, *Essays on Anscombe's Intention*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- GRECO John, 2012, « Religious Belief and Evidence from Testimony », Łukasiewicz D., Pouivet R. (eds), *The Right to Believe, Perspectives in Religious Epistemology*, Frankfurt, Ontos Verlag.
- KANT Immanuel, 1980 [1781], *Critique de la raison pure, Œuvres philosophiques*, tome I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- KOONS Robert C., BEALER G. (eds), 2010, *The Waning of Materialism*, Oxford, Oxford University Press.
- LACKEY Jennifer, SOSA Ernest, 2006, *The Epistemology of Testimony*, Oxford, Oxford University Press.
- LEBRUN Gérard, 1970, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Librairie Armand Colin.

---

6. Je suppose que c'est une allusion à Blond (ed.), 1998. Mais il suffit de jeter un coup d'œil au contenu de ce livre pour s'apercevoir qu'il est fort éloigné de la sorte de philosophie de la religion que je m'efforce de pratiquer et de ce qu'on appelle « *Radical Orthodoxy* » (John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward).

7. Voir Wolterstorff, 1998 ; voir aussi le prologue (« Pourquoi Hume et Kant ont eu tort de rejeter la théologie naturelle ? ») de l'édition française de Swinburne, 2015.

- NAGEL Thomas, 2012, *Mind and Cosmos, Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature*, Oxford, Oxford University Press.
- NEWMAN John Henry, 2010 [1870], *Grammaire de l'assentiment*, Paris, Ad Solem.
- POUIVET Roger, 2011, « Sur la rationalité des croyances religieuses, Une discussion de Que peut-on faire de la religion ? de Jacques Bouveresse », *ThéoRèmes*, 1, 2011, URL : <http://theoremes.revues.org/230>
- , 2013, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Éditions du Cerf.
- RÉHAULT Sébastien, 2015, « Can Atheism Be Epistemically Responsible When So Many People Believe in God? », *European Journal for Philosophy of Religion*, vol. 7, n° 1.
- SELLARS Wilfrid, 1992 [1963], *Empirisme et philosophie de l'esprit*, Paris, L'Éclat.
- SWINBURNE Richard, 2015, *La Probabilité du théisme*, Paris, Vrin.
- STOVE David, 1982, *Popper and After: Four Modern Irrationalists*, Oxford, Pergamon Press.
- TIERCELIN Claudine, 2016 [2005], *Le doute en question, Parades pragmatistes au défi sceptique*, Paris, L'Éclat, Nouvelle édition.
- WOLTERSTORFF Nicholas, 1998, « Is It Possible and Desirable for Theologians to Recover From Kant? », *Modern Theology*, vol. 14, Issue 1.
- ZAGZEBSKI Linda, 2003, « The Search for the Source of Epistemic Good », *Metaphilosophy*, vol. 34, n° 1/2.